A retórica entre a política e a filosofia

António Bento
Universidade da Beira Interior

Introdução

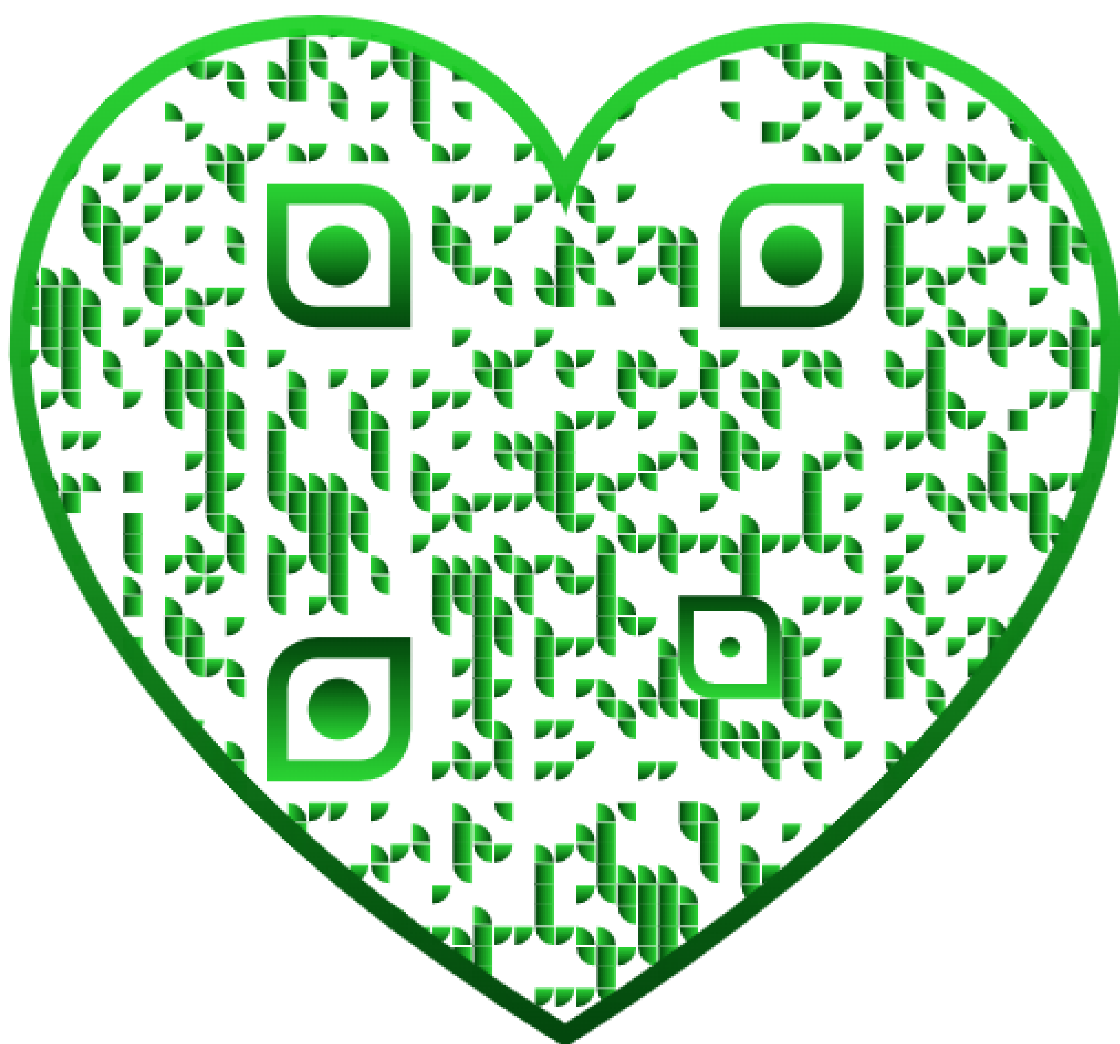
Procuraremos fazer uma visita guiada à Antiguidade a fim de ficarmos a saber um pouco mais do objecto da nossa disciplina (a Retórica). Assim, ensaiaremos uma breve genealogia das relações e não-relações entre a filosofia e a retórica privilegiando o modo como quer uma quer outra se relacionam à política. Política essa que é, com alguma certeza, não só o que permite distingui-las, mas também o que permite divisar, senão a totalidade, pelo menos uma boa parte das respectivas fisionomias. Não é portanto de estranhar que façamos uma cerrada marcação da política, no intuito de sabermos o que, sob esse conceito, pensavam e praticavam os gregos do tempo de Platão e de Aristóteles.

*

O abismo entre filosofia e política abriu-se historicamente com o julgamento e a condenação de Sócrates, que constituem um momento decisivo na história do pensamento político, um pouco como o julgamento e a condenação de Cristo constituem um marco na história da religião. Poder-se-ia talvez dizer que a nossa tradição de pensamento político teve início quando a morte de Sócrates fez com que Platão se desencantasse com a vida da *polis* e, consequentemente, duvidasse de certos princípios fundamentais dos ensinamentos socráticos.

O facto de Sócrates não ter sido capaz de persuadir os juízes da sua inocência e do seu valor, tão óbvios, aparentemente, para os melhores e mais jovens cidadãos de Atenas, fez com que Platão duvidasse da validade da persuasão. Donde, um imenso cepticismo, presente em quase todos os seus diálogos, relativamente aos propósitos e méritos científicos da retórica. Para nós, hoje, talvez seja um pouco difícil captar a importância daquela dúvida, porque "persuasão" é uma tradução muito fraca e inadequada para a velha *peithen*, cuja importância política se torna patente no facto de *Peithô*, a deusa da persuasão, ter tido um templo em Atenas.

Persuadir, *peithen*, era a forma especificamente política de falar e, como os atenienses se orgulhavam de conduzir os seus assuntos políticos pelo discurso e



sem uso da violência – nisso se distinguindo dos bárbaros –, acreditavam que a arte mais alta e verdadeiramente política era a retórica, a arte da persuasão. O discurso de Sócrates na *Apologia* é um dos grandes exemplos disso e é precisamente contra essa defesa que Platão escreve no *Fédon* uma espécie de "apologia revista ou revisitada" que, não sem uma ponta de ironia, ele afirma ser "mais persuasiva" (*pithanoteron*, 63 b), por terminar, justamente, com um mito do Além, que incluía castigos corporais e recompensas, um mito calculado para amedrontar o público em vez de se limitar simplesmente a persuadi-lo.

A ênfase posta por Sócrates na sua defesa perante os cidadãos e juízes atenienses tem a sua explicação no facto de o seu comportamento ter em vista o bem da cidade. No diálogo *Crítias*, ele havia explicado aos seus amigos que não podia nem deveria, de maneira alguma, fugir, mas, pelo contrário, deveria – justamente por razões políticas – ser condenado à morte. Ao que parece, não foi apenas aos juízes que ele não conseguiu persuadir; também não conseguiu convencer os seus amigos. Por outras palavras, a lição a tirar é a seguinte: afinal a cidade não precisava de um filósofo e, os amigos, não necessitavam de argumentação política.

Podemos então afirmar que, intimamente ligada à dúvida de Platão quanto à validade da persuasão está a sua enérgica condenação da *doxa*, a opinião, que não só atravessou por inteiro as suas obras políticas, como, além disso, se tornou numa pedra-de-toque do seu conceito de verdade. A verdade platónica, mesmo quando a *doxa* não é mencionada, é sempre entendida como justamente o oposto da opinião. Podemos portanto dizer que o espectáculo de Sócrates submetendo a sua própria *doxa* às opiniões irresponsáveis dos atenienses e sendo suplantado por uma maioria de votos, fez com que Platão desprezasse as opiniões e ansiasse por padrões absolutos. O que prova a pouca afeição de Platão à democracia e à opinião. Tais padrões, pelos quais os actos humanos poderiam ser julgados e o pensamento poderia atingir algum grau de fiabilidade, tornaram-se, daí em diante, o impulso primordial da sua filosofia política, influenciando mesmo a doutrina puramente filosófica das ideias. Contudo, talvez não tenhamos razões para pensar que a ideia do mundo das ideias tenha sido antes de tudo e prioritariamente um conceito de padrões e de medidas; nem que a sua origem tenha sido fundamentalmente política. No entanto, esta interpretação tem a sua razão de ser e é mesmo bastante compreensível e justificável, tendo em conta que foi o próprio Platão o primeiro a usar as ideias para fins políticos, ou seja, a introduzir padrões absolutos na esfera dos assuntos humanos – esfera essa, na qual, sem esses padrões transcendentes, tudo se tornaria relativo. No entanto, como o próprio Platão salientou, não sabemos o que é a grandeza absoluta. Apenas percebemos algo como maior ou menor em relação a alguma outra coisa.

(BREVE RESUMO DA *APOLOGIA DE SóCRATES*)

Argumento

A *Apologia* é o discurso pronunciado por Sócrates no tribunal, diante dos 501 juízes sorteados para o julgarem. é uma composição de génese escritural, que deverá ter alguma relação com o discurso eventualmente pronunciado por Sócrates, mas que dificilmente se poderá entender como uma sua transcrição fiel.

A ironia marca-a profundamente, pois, caracterizando-se como uma peça contra a retórica, nem por isso – antes pelo contrário – ignora as regras da arte. Na realidade, é como se as reconstituísse num outro plano, procurando conferir-lhes um novo sentido. No entanto, a denegação de todo e qualquer valor epistemológico à persuasão traduz-se tragicamente para Sócrates no facto mesmo da sua condenação à morte. Aplica-se aqui, à letra, a expressão *ironia do destino*. Ao recusar-se a persuadir, sob o modo retórico, os juízes e a assistência, insistindo obstinadamente em dizer a verdade, nada mais que a verdade e só a verdade, Sócrates acaba por assinar a sua própria condenação à morte. A verdade, porém, é que Sócrates não prescindiu, para sua defesa, de usar os meios retóricos da linguagem. Nem podia prescindir. Pela simples razão de que, opondo a persuasão à verdade, não poder deixar de ser persuasivo: correndo assim o risco de ninguém o compreender e acreditar. Em qualquer caso, o *ter-algo-por-verdadeiro* pressupõe a crença na existência da verdade e, como tal, não pode prescindir do efeito da persuasão. Simplesmente a *sua* verdade e a opinião do verdadeiro na audiência e nos juízes que o escutavam não coincidiu. Azar o dele! Sócrates acabou por se defender usando as mesmas palavras que costumava usar na praça, junto dos vendedores, argumentando, para sua defesa, que era estranho ao modo como se fala num tribunal. O que significa que afrontou, desprezou e insultou o tribunal sugerindo ou insinuando que nele não se procura a verdade, antes o efeito da opinião e da persuasão. Letal acusação.

é o seguinte, o resumo do diálogo:

17 a – 18 a – Contraposição da persuasão à verdade, nos discursos da acusação e do próprio Sócrates: a excelência do orador consiste em dizer a verdade.

18 a – 20 a – Distinção das antigas e das mais recentes acusações: a sua motivação.

20 a – 20 c – O tema da sabedoria: a *aretê* num homem.

20 c – 21 b – O oráculo: Sócrates é o mais sábio dos homens

21 b – 23 b – As inquirições socráticas: a sabedoria da ignorância – o valor nulo da sabedoria humana.

23 b – 24 a – A origem das calúnias: a filosofia e o seu efeito sobre os jovens.

24 b – 26 a – As recentes acusações: interrogatório de Meleto.

26 a – 28 a – Conclusões de Sócrates: Meleto não se preocupa com a educação dos jovens e é ignorante no que diz respeito às coisas divinas.

28 a – 30 b – A inquirição sobre o valor da sabedoria humana, realizada em obediência ao comando implícito do deus, constitui a prática do filósofo, que Sócrates toma como a mais alta das missões que lhe foram confiadas e de cujo cumprimento não desistirá.

30 c – 33 a – Sócrates é o único homem disposto a persistir nessa missão, em defesa da sua cidade; por essa razão, renunciou aos cargos políticos, embora, sempre que estes lhe tenham sido atribuídos, se tenha mostrado tal como é na vida privada.

33 a – 35 d – Sócrates não é pago, nem há testemunhas de que tenha corrompido alguém, jovem ou velho. Recusa-se a suplicar o perdão dos juizes, entregando-se à sua decisão e à dos deuses.

Sócrates é julgado culpado, devendo agora propor uma pena em alternativa à morte, pedida pelos acusadores.

35 d – 38 b – De entre as penas possíveis, Sócrates considera o exílio ou o pagamento de uma multa, embora contra vontade, pois, nenhum crime tendo cometido, nenhuma pena julga merecer. Recusando o exílio, aceita uma multa no valor de uma mina (mais não poderá pagar), mas os amigos pedem-lhe que eleve para trinta minas o seu montante.

Condenado à morte, Sócrates dirige-se aos juízes que abandonam o tribunal e, depois, aos amigos que o rodeiam.

38 c – 39 d – Os juizes não quiseram esperar pela sua morte natural, que não deveria tardar. Nada ganharam com essa decisão, pois ele não teme a morte e os discípulos deverão prosseguir a missão que lhe tinha sido confiada.

39 e – 42 a – Sócrates está certo de tudo ter corrido pelo melhor, pois a voz que costumava adverti-lo, na iminência do erro, não se manifestou. Assim, a morte deverá ser um bem – a destruição ou a passagem da alma a outro lugar – em qualquer dos casos não podendo sobrevir nenhum mal a um homem justo. é preciso ter esperança no que a morte nos traz, pois só os deuses poderão saber se ela é ou não melhor do que a vida.

Verdade e opinião

A oposição entre verdade e opinião foi, sem dúvida, a mais anti-socrática conclusão que Platão tirou do julgamento de Sócrates. Ao fracassar em convencer a cidade, Sócrates mostrara que a cidade não é um lugar seguro para o filósofo, não só no sentido de que a sua vida não está garantida em virtude da verdade que possui, mas também no sentido, muito mais importante, de que não se pode confiar à cidade a preservação da memória do filósofo. Se os cidadãos puderam condenar Sócrates à morte, era muito provável que o esquecessem depois de morto. A

sua imortalidade terrestre só estaria salvaguardada se os filósofos se pudessem inspirar numa solidariedade própria, que se opusesse à solidariedade da *polis* e dos seus concidadãos. O velho argumento contra os *sophói*, os sábios, recorrente tanto em Aristóteles quanto em Platão – o argumento de que eles não sabem o que é bom para si próprios (o pré-requisito para a sabedoria política) e de que parecem ridículos quando se apresentam na praça pública, tornando-se motivo de chacota, como ocorreu com Tales de Mileto, que, olhando para os céus, caiu num poço que tinha sob os seus pés, fazendo rir uma jovem criada trácia -, foi dirigido por Platão contra a cidade. Assim procurou Platão inverter a relação entre o político e o filosófico, sendo este último o único capaz de oferecer critérios transcendentais, sem os quais tudo permaneceria desesperantemente relativo.

Para compreender a barbaridade da exigência platónica de que o filósofo se tornasse o governante da cidade, não podemos esquecer os preconceitos comuns que a *polis* tinha contra filósofos, embora os não tivesse contra artistas e poetas, por exemplo. Apenas o *sóphos* – que não sabe o que é bom para si próprio – não poderá saber o que é bom para os outros, para a *polis*. O *sóphos*, o sábio como governante, deve ser visto em oposição ao ideal corrente do *phronimos*, o homem de compreensão, cujos *insights* sobre o mundo dos assuntos humanos (*ta ton anthropon pragmata*, nas palavras de Platão) o qualificam para liderar, embora, obviamente, não para governar: *Le roi regne et ne gouverne pas*, como diz a fórmula teológico-política, deísta e liberal, dirigida em 1600 contra Segismund III, Rei da Polónia. Isto, claro, do ponto de vista de Platão. A filosofia, o amor à sabedoria, não era, de modo algum, tida como equivalente desse *insights*, dessa *phronésis*. Só o sábio se ocupa e preocupa com os assuntos exteriores à *polis*. E Aristóteles, por exemplo, concorda inteiramente com essa opinião pública quando afirma: "Anaxágoras e Tales eram homens sábios, mas não homens de compreensão. Não estavam interessados no que é bom para os homens (*anthropina agatha*)" (*ética a Nicómaco, 1140 a, 25-30 e* 1141 b, 4-8).

Platão não negava que as preocupações do filósofo fossem as questões eternas e imutáveis, as questões não humanas. Discordava, no entanto, de que isso o tornasse incapaz ou inapto para desempenhar um papel político. Discordava da conclusão, tirada pela *polis*, de que o filósofo, sem a preocupação com o bem humano, corria ele próprio o risco de se tornar um inútil. é de salientar, porém, que a noção de bem (*agathos*) de que aqui se fala não tem qualquer conexão com o que se quer designar como bondade num sentido absoluto; este *agathos* significa exclusivamente *bom-para-algo*, benéfico ou útil (*chrésimon*), sendo, portanto, instável e acidental, contingente, uma vez que não é necessariamente o que é, podendo, a cada vez, ser sempre diferente.

Como é sabido, a acusação de que a filosofia pode privar os cidadãos da sua aptidão pessoal está contida numa célebre declaração de Péricles, segundo a qual, "*amamos o belo sem exagero e amamos a sabedoria sem suavidade ou efemi-*

nação” <*philokaloumen met’ euteleias kaú philosophoumen aneu malakias* >. Donde se deduz que também na filosofia se exige a virtude no seu sentido mais literal e menos cristianizado, virtude como virilidade, como *vis ac potestas*.

Diferentemente dos nossos próprios preconceitos modernos, em que a suavidade e a efeminação estão de certo modo ligadas ao amor ao belo, os gregos viam esse perigo na filosofia. Foi, portanto, a filosofia, **a preocupação com a verdade independentemente dos assuntos humanos** – e não o amor ao belo, representado em toda a parte na *polis*, nas estátuas e na poesia, na música e nos jogos olímpicos (embora no *Fedro* Platão insista, pela boca de Sócrates, que a verdade é o conteúdo essencial da beleza) -, que afastou os seus praticantes da *polis*, tornando-os desajustados.

Quando Platão reivindicou o governo para o filósofo, acreditando que só este poderia vislumbrar a ideia de bem, a mais alta das essências eternas, opôs-se, por esse mesmo gesto, à *polis*. E isto, de duas maneiras: em primeiro lugar, porque a preocupação do filósofo com as coisas eternas não o fazia correr o risco de se tornar um inútil – e podemos dizer que foi assim que Platão respondeu ao riso da criada da Trácia; em segundo lugar, porque argumentou que essas coisas eternas eram ainda mais “valiosas” do que belas. Também por isso, quando, em resposta a Protágoras, Platão diz que a medida de todas as coisas humanas não é um homem, mas um deus, está apenas a dar uma outra versão da mesma afirmação (*Leis, 716 d*).

A ideia do bem, que Platão alça ao lugar mais elevado do mundo das ideias, a ideia das ideias, e que ocorre na alegoria da caverna, deve ser compreendida nesse contexto político. Ela parece ser muito menos corriqueira do que nós, que crescemos no meio de todos os efeitos e radicalizações da tradição e herança platónicas, estamos inclinados a pensar. Platão orientava-se pelo proverbial ideal grego, *Kalo’ K’agathon* (o belo é o bom), e é portanto, significativo, que ele tenha optado pelo bem, em vez do belo.

Do ponto de vista das ideias em si, definidas como algo cujo simples desvelamento ilumina, o belo, que não pode ser usado, mas que apenas brilha, tinha, aparentemente, muito mais direito a tornar-se a ideia das ideias (para uma sintética elaboração desta questão veja-se, de Hannah Arendt, *The Human Condition* §31, pp.220-230).

A diferença entre o bem e o belo, não só para nós, como, mais ainda, para os gregos, é que o bem pode ser posto em prática, contendo em si mesmo um elemento de uso. Platão só poderia usar as ideias para fins políticos e erigir, nas *Leis*, a sua ideocracia – na qual as ideias eternas seriam traduzidas em leis humanas – se o mundo das ideias fosse iluminado pela ideia do bem.

Assim, o que aparece na *República* como um argumento estritamente filosófico foi inspirado numa experiência exclusivamente política – o julgamento e a morte de Sócrates -, e não foi Platão, mas Sócrates, o primeiro filósofo a ultrapas-

sar o limite estabelecido pela *polis* para o *sóphos*, o homem que se preocupa com as coisas eternas, não-humanas e não-políticas. A tragédia da morte de Sócrates repousa, portanto, num mal-entendido: o que Atenas não compreendeu foi que Sócrates não se dizia um *sóphos*, um sábio. Por duvidar de que a sabedoria fosse coisa para os mortais, Sócrates inventou a ironia do oráculo de Delfos, que dizia que ele era o mais sábio de todos os homens: o homem que sabe que os homens não podem ser sábios é o mais sábio de todos. A *polis* não acreditou em Sócrates, exigindo-lhe que admitisse ser, como todos os *sophói*, um inútil do ponto de vista político. Mas, como filósofo, talvez ele não tivesse nada, de facto, a ensinar aos seus concidadãos.

A tirania da verdade

O conflito entre o filósofo e a *polis* havia chegado a um ponto crítico porque Sócrates fizera novas reivindicações para a filosofia, precisamente por não se pretender um sábio. E é nessa situação que Platão concebe a sua tirania da verdade, segundo a qual o que deve governar a cidade não é o temporariamente bom – de que os homens podem ser persuadidos -, mas sim a eterna verdade – de que os homens não podem ser persuadidos.

Mas, se os homens não podem ser persuadidos da eterna verdade, que é o que deve governar a cidade, como justificar o lugar da filosofia nos assuntos da *polis*? Ora, o que se tornara manifesto na experiência de Sócrates é que apenas a governação poderia assegurar ao filósofo aquela imortalidade terrestre que a *polis* deveria supostamente assegurar a todos os seus cidadãos. E isto porque enquanto o pensamento e as acções de todos os homens estavam ameaçados pela sua instabilidade intrínseca e pelo esquecimento humano, os pensamentos do filósofo estavam expostos a um esquecimento deliberado. A mesma *polis*, portanto, que garantia aos seus habitantes uma imortalidade e uma estabilidade, que, sem aquela, eles jamais poderiam esperar, era uma ameaça e um perigo para a imortalidade do filósofo. é, porém, verdade, que o filósofo, na sua relação com as coisas eternas, era aquele que menos sentia a necessidade da imortalidade terrestre. Essa eternidade, que era mais do que uma imortalidade terrestre, entrava, no entanto, em conflito com a *polis* sempre que o filósofo tentava chamar a atenção dos seus concidadãos para as suas preocupações. Assim que o filósofo submetia à *polis* a sua verdade, o reflexo do eterno, esta tornava-se imediatamente uma simples opinião entre opiniões. Perdia, então, a sua qualidade distintiva, uma vez que desaparecia qualquer marca que separasse a verdade da opinião. é como se no momento em que o eterno fosse posto entre os homens ele se tornasse temporal, de modo que o simples facto de se o discutir com os outros era suficiente para ameaçar a existência do domínio em que se movem os amantes da sabedoria. Como refere Arendt citando Madison, "a passagem da verdade racional à opinião implica uma passagem do homem no

singular aos homens no plural; o que quer dizer uma passagem de um domínio em que (...) apenas se conta o 'sólido raciocínio' de um espírito, para um domínio em que 'a força da opinião' é determinada pela confiança do indivíduo no 'número que é suposto ter as mesmas opiniões" (Arendt, H., *Verdade e Política, p. 20).*

Ora, parece ter sido no processo de reflexão sobre as implicações do julgamento de Sócrates que Platão chegou ao seu conceito de verdade, o oposto de opinião, e também à noção de uma forma de falar especificamente filosófica, a *dialegesthai*, oposta à persuasão e à retórica.

A *dialegesthai*, de onde deriva a palavra dialéctica, que significa "falar com", "discorrer", "raciocinar", pressupõe interlocutores – exactamente como ocorre no modo de filosofar da obra platónica, designada, aliás, por uma palavra da mesma família: *diálogo*. Por isso se pode dizer que o termo dialéctica não significa originariamente nada mais do que o processo de discussão oral por meio de pergunta e resposta. Ainda assim, a palavra passou do simples significado de "discorrer" para o de "discorrer com o fim de atingir a verdade", e este "discorrer" pode executar-se através de palavras entre duas pessoas ou ser "o diálogo silenciosamente conduzido pela alma consigo mesma" (*Sofista* 263 e).

Ao começar a *Retórica* – que pertence, tanto quanto a *ética*, aos seus escritos políticos -, Aristóteles considera estas distinções e oposições como factos usando a seguinte afirmação : *hé rhétoriké esti' antistrophos té dialektiké* "a arte da persuasão – e, portanto, a arte do falar político – é a contrapartida da arte da dialéctica – a arte do falar filosófico" <*hé rhétoriké esti' antistrophos té dialektiké*> (*Retórica,* 1354 a 1.). Ora, a principal distinção entre persuasão e dialéctica é que a primeira dirige-se sempre a uma multidão ao passo que a segunda só é possível em um diálogo a dois. Em a *Apologia de Sócrates* o erro de Sócrates foi, por conseguinte, dirigir-se aos seus juizes de forma dialéctica, motivo pelo qual não pode persuadi-los. Por outro lado, uma vez que ele respeitou as limitações inerentes à persuasão, a sua verdade tornou-se uma opinião entre opiniões, sem mais valor que as não verdades dos juizes. Como já vimos, Sócrates insistiu em discutir o assunto com os seus juizes do mesmo modo que falava de qualquer outra coisa, quer com cidadãos atenienses, individualmente, quer com os seus alunos; acreditava que podia chegar por esse caminho a alguma verdade e que dela pudesse persuadir os outros. A persuasão, entretanto, não vem da verdade, mas das opiniões (*Fedro*, 260 a), e só a persuasão leva em conta e sabe lidar com a multidão. Persuadir a multidão significa impor a sua própria opinião às múltiplas opiniões da multidão. Nesta maneira de a entender, a persuasão não é o oposto de governar pela violência, é apenas uma outra forma de fazer o mesmo.

Quanto aos mitos de uma vida futura com que Platão concluiu todos os seus diálogos políticos – exceptuando as *Leis* – não são nem verdade nem mera opinião; foram concebidos para serem estórias para amedrontar, isto é, constituem uma tentativa de usar a violência só com palavras.

Embora seja mais do que provável que Sócrates tenha sido o primeiro a usar de forma sistemática a *dialegesthai* (discutir algo até ao fim com alguém), ele provavelmente não a considerou o oposto ou mesmo a contrapartida da persuasão, e certamente não opôs os resultados da sua dialéctica à *doxa*, à opinião.

Para Sócrates, como para os seus concidadãos, a *doxa* era a formulação em fala daquilo que *dokei moi*, daquilo que me parece. Essa *doxa* não possuía como tópico aquilo a que Aristóteles chamava *eikos*, o provável, as muitas *verisimilia* (distintas da *unum verum*, a verdade única, por um lado, e as falsidades ilimitadas, as *falsa infinita*, por outro), mas compreendia o mundo tal como ele se abre para mim. Não era, portanto, fantasia subjectiva e arbitrariedade, e tão-pouco alguma coisa absoluta e válida para todos. O pressuposto era o de que o mundo se abre de modo diferente para cada homem, de acordo com a posição que nele ocupa; e que a propriedade do mundo de ser o "mesmo", o seu carácter comum (*Koinon*, como diziam os gregos, qualidade de ser comum a todos), ou a sua "objectividade" (como diríamos do ponto de vista subjectivo da metafísica moderna), reside no facto de que o mesmo mundo se abre para todos, e que, a despeito de todas as diferenças entre os homens e das respectivas posições no mundo – e consequentemente das suas *doxai* (opiniões) -, "tanto eu quanto o outro somos humanos".

Quanto à palavra *doxa*, devemos dizer que significa não só opinião, mas também glória e fama. Como tal relaciona-se com o domínio político, que é a esfera pública em que, idealmente pelo menos, cada um pode aparecer e mostrar quem é. Fazer valer a sua própria opinião equivalia a ser capaz de mostrar-se, apresentar-se, ser visto e ouvido pelos outros. Para os gregos, essa era uma grande diferença e um grande privilégio que se ligava à vida pública e que faltava à privacidade doméstica, em que, em princípio, não se é visto nem ouvido por outros: a família – mulher e filhos – e os escravos e empregados não eram, é claro, reconhecidos como plenamente humanos. Na vida privada está-se escondido e não se pode aparecer nem brilhar, não sendo permitida ali, portanto, qualquer *doxa*.

Sócrates, que recusou a honra e o poder públicos, nunca se retirou para a vida privada, ao que parece porque a sua mulher, de nome Xantipa, não lhe o permitia; pelo contrário, circulava pela praça pública, bem no meio dessas *doxai*, dessas opiniões. O que Platão posteriormente chamou *dialegesthai*, o próprio Sócrates chamava maiêutica, a arte da obstetrícia; queria ajudar os outros a dar à luz o que eles próprios pensavam; queria ajudá-los a descobrirem a verdade *na sua doxa*.

A importância deste método residia numa dupla convicção: todo o homem tem a sua própria *doxa*, a sua própria abertura para o mundo, logo, Sócrates precisava de começar sempre com perguntas; não se pode saber de antemão que espécie de *dokei moi*, de "parece-me", o outro possui. Precisava de se assegurar da posição do outro no mundo comum. Mas, assim como ninguém pode saber de antemão a *doxa* do outro, também não há quem possa saber por si só, sem um esforço adicional, a verdade inerente à sua própria opinião. Sócrates queria gerar essa verdade

que cada um possui em potência. Fiéis à sua metáfora da maiêutica filosófica, talvez possamos dizer: Sócrates queria tornar a cidade mais verdadeira fazendo com que cada cidadão desse à luz as suas verdades. Ora, o método para o conseguir é a *dialegesthai*, discutir até ao fim; essa dialéctica, no entanto, não extrai a verdade destruindo a *doxa*, ou opinião, mas, pelo contrário, revela a *doxa* na sua própria verdade. O papel do filósofo não é, então, governar a cidade, mas ser o seu "moscardo", não é dizer verdades filosóficas, mas tornar os seus cidadãos mais verdadeiros.

Sócrates dizia-se a si mesmo um "moscardo" ou uma "parteira", e, segundo Platão, alguém o chamou certa vez "arraia-eléctrica", um peixe que paralisa e torna os outros dormentes ao seu simples contacto.

Analisemos, rapidamente, estas três comparações. Primeiro, temos Sócrates como um moscardo: quer dizer, ele sabe como ferroar os cidadãos, que, sem ele, "continuarão adormecidos e calmos para o resto das suas vidas", a não ser que alguém os venha despertar. E o que faz Sócrates para os ferroar, para os picar? Pensar, examinar questões, uma actividade sem a qual, para ele, a vida, além de não valer a pena, nem sequer era propriamente vida.

Em segundo lugar, Sócrates é uma parteira. Como ele não se cansava de repetir, nada ensinava, pelo simples facto de nada ter a ensinar; era simplesmente "estéril" como as parteiras da Grécia, mulheres que já haviam ultrapassado a idade de dar à luz. Ora, esta "esterilidade", que tinha como contrapartida uma especial aptidão e perícia para fazer dar à luz os pensamentos dos outros, isto é, para revelar as consequências das suas opiniões, é comparável à função da parteira grega de decidir se a criança estava ou não apta para a vida, se, para usar a linguagem socrática, não passava de uma "barriga de vento", da qual a mãe precisava de se ver expurgada.

De uma maneira geral, se examinarmos os diálogos socráticos, vemos que não há entre os seus interlocutores um só que não tenha produzido um pensamento que não equivalesse a uma barriga de vento. Portanto, nada mais do que falsos alarmes de gravidez! Na verdade, o parteiro de almas, fazia o que Platão, certamente pensando em Sócrates, atribuía aos sofistas: livrava as pessoas das suas "opiniões", isto é, daqueles preconceitos não examinados que os impediriam de verdadeiramente pensar, sugerindo que sabemos o que não só não sabemos, como não podemos saber, ajudando-os, como observa Platão, a livrar-se do que neles há de mau, das suas opiniões, e, sem com isso os tornar necessariamente bons, dando-lhes a verdade.

Em terceiro lugar, Sócrates, não obstante saber que nada sabe, não dá as questões por encerradas. Pelo contrário, mais se apega às suas perplexidades, e, tal como a "arraia-eléctrica", adormece os seus inimigos, assim ele paralisa, com essas perplexidades, qualquer um que com ele entre em contacto. Ora, à primeira vista, a arraia-eléctrica parece ser o oposto do moscardo: enquanto o moscardo

dá ferroadas, a arraia-eléctrica paralisa com os seus choques. No entanto, aquilo que do ponto de vista exterior, do ângulo do curso habitual dos assuntos humanos, só pode ser visto como paralisia, é sentido como a *experiência* do mais alto grau de vida, como o *vivível* na sua máxima intensidade. Sócrates sente-se, então, compelido a conferir as suas perplexidades com as dos seus semelhantes.

Rememorando, poderíamos dizer que, contrariamente a Platão, Sócrates não queria educar os cidadãos; estava, antes de mais, interessado em aperfeiçoar-lhes as *doxai*, que constituíam a vida política em que ele de alguma forma tomava parte. Para Sócrates, a maiêutica era uma actividade política, um dar e receber baseado fundamentalmente na estrita igualdade, algo cujos frutos não podiam ser medidos pelo resultado obtido ao chegar-se a esta ou àquela verdade geral. Portanto, o facto de os diálogos de Platão serem frequentemente concluídos de forma inconclusiva, sem um resultado prático, insere-os na mais pura tradição socrática. Ter discutido alguma coisa até ao fim, ter falado sobre alguma coisa, sobre a *doxa* de algum cidadão, já parecia um resultado suficiente.

O diálogo entre amigos

Parece óbvio que este tipo de diálogo, que não precisa de uma conclusão para ter significado, é mais adequado aos amigos e por eles frequentemente mantido. Na verdade, a amizade consiste, em grande parte, nesse falar sobre algo que os amigos têm em comum. Ao falarem sobre o que lhes é comum, isso de que falam torna-se-lhes muito mais comum. Como nos diz Gilles Deleuze, "foram os gregos a confirmar a morte do sábio e a substituí-lo pelo filósofo, o amigo da sabedoria, o que procura o saber mas que o não possui formalmente" (*O que é a filosofia?, p.10)*. Continua Deleuze: "Designaria amigo uma certa intimidade competente, uma espécie de gosto material e uma potencialidade, como a do marceneiro com a madeira: será o bom marceneiro madeira em potência, será o amigo da madeira? A questão é importante, visto que o amigo tal como aparece na filosofia não designa já uma personagem extrínseca, um exemplo ou uma circunstância empírica, mas uma presença intrínseca ao pensamento, uma condição de possibilidade do próprio pensamento, uma categoria viva, uma vivência transcendental (...) é neste primeiro traço que a filosofia parece uma coisa grega e coincide com o contributo das cidades: ter formado sociedades de amigos ou iguais, mas ter igualmente promovido entre elas e dentro de cada uma relações de rivalidade, que opõem entre si pretendentes em todos os domínios, no amor, nos jogos, nos tribunais, nas magistraturas, na política e até mesmo no pensamento, cuja condição não se encontraria apenas no amigo, mas também no pretendente e no rival. A rivalidade dos homens livres, um atletismo generalizado: o *agôn*" (*Ibidem*, p.11).

Temos, portanto, que, com a amizade, não só o assunto ganha a sua articulação específica, como se desenvolve, se expande e, finalmente, no decorrer do tempo

e da vida, começa a constituir um pequeno mundo particular nela compartilhado. Dito de outra forma, Sócrates tentou tornar amigos os cidadãos de Atenas, e esse parece ser realmente um objectivo compreensível numa *polis* cuja vida consistia numa intensa e ininterrupta competição de todos contra todos, de *aei aristeuein*, em que incessantemente cada um procurava demonstrar ser o melhor de todos.

Adentro deste espírito agonístico que, no dizer dos historiadores, acabaria por levar à ruína as cidade-estado gregas, porquanto, ao tornar praticamente impossível o estabelecimento de alianças, envenenava a vida doméstica dos cidadãos com a inveja e o ódio (e a inveja era, ao que parece, um verdadeiro vício nacional da antiga Grécia), o bem público era constantemente ameaçado, uma vez que o que de comum havia no mundo político só se constituía graças aos muros da cidade e aos limites das suas leis. O *comum* – e este ponto é importante – não era visto ou sentido nas relações entre os cidadãos, nem no mundo que existia *entre* eles, que sendo comum a todos, se abria, no entanto, de modo diferente para cada homem.

Utilizando a terminologia aristotélica para melhor se compreender Sócrates – e podemos dizer, sem abusar dos textos, que partes consideráveis da filosofia política de Aristóteles, particularmente aquelas em que este se ergue em oposição explícita a Platão, representam, de um ou outro modo, um retorno a Sócrates -, podemos citar um trecho da *ética a Nicómaco* (1133 a 14) em que Aristóteles explica que a comunidade não é feita de iguais, mas, pelo contrário, de pessoas que são diferentes e desiguais. é apenas através do igualar-se, do *isasthénai*, que a comunidade pode nascer. Esta igualação ocorre em qualquer troca, como a que se dá entre o médico e o quinteiro, e baseia-se no dinheiro. Em contrapartida, a igualação e emulação política, não-económica, procede por amizade, pela *philia*.

O facto de Aristóteles pôr em relevo a analogia existente entre a amizade e a necessidade e a troca, prende-se com a sua concepção materialista da filosofia política, ou seja, com a sua convicção de que, em última análise, a política é necessária por causa das necessidades da vida, das quais os homens se procuram libertar. De modo que, assim como comer não é a vida mas a condição para viver, a vida em conjunto na *polis* não é a boa vida, mas a sua condição material.

Deste modo, Aristóteles vê a amizade essencialmente do ponto de vista do cidadão individual, e não do cidadão da *polis*: A sua justificação suprema da amizade é que "ninguém escolheria viver sem amigos, ainda que possuísse todos os outros bens" (*ética a Nicómaco*, 1155 a 5). Como é evidente, a igualação na amizade não significa que os amigos se tornem os mesmos, ou sejam iguais entre si, mas, antes, que se tornem parceiros igualmente rivais num mundo comum – que, juntos, constituam uma comunidade. O que a amizade consegue, o seu mérito, é que é por meio dela que se alcança a comunidade, sendo no entanto claro que essa igualação contém, como ponto polémico, a diferenciação sempre crescente dos cidadãos, como é próprio de uma vida agonística.

Aristóteles conclui que é a amizade, e não a justiça (ao contrário do que dizia

Platão em a *República*, o grande diálogo sobre a justiça), que parece ser o vínculo das comunidades. Para Aristóteles, a amizade está acima da justiça, porque a justiça deixa de ser necessária entre amigos (*ética a Nicómaco*, 1155 a 20-30).

Ora, o elemento político, na amizade, reside no facto de que, no verdadeira, cada um dos amigos pode compreender a verdade inerente à opinião do outro. Mais do que o seu amigo como pessoa, um amigo compreende como e em que articulação específica o mundo comum aparece para o outro que, como pessoa, será sempre desigual ou diferente. Esta espécie de compreensão – em que se vê o mundo do ponto de vista do outro – é o tipo de *insight*, *instinto*, em português, político por excelência. Assim, se quiséssemos definir, em termos tradicionais, a única virtude importante do estadista, poderíamos dizer que ela consiste em compreender o maior número e a maior variedade possível de *realidades* (com toda a carga positiva do termo) – não de pontos de vista subjectivos, que naturalmente também existem, mas que aqui não nos dizem respeito -, o modo como essas realidades se abrem às várias opiniões dos cidadãos e, ao mesmo tempo, em ser capaz de comunicar com os cidadãos e de captar as suas *doxai*, de modo que a qualidade comum deste mundo se torne manifesta. Ora, Sócrates parece ter acreditado que a função política do filósofo era ajudar a estabelecer esse tipo de mundo comum, construído sobre a compreensão da *philia* , em que nenhum governo é necessário.

Para isso, Sócrates contava com dois *insights*, com duas intuições maiores, estando um desses *insights* contido na célebre palavra do oráculo de Delfos, *gnôthi sauthon*, "conhece-te a ti mesmo", e o outro exposto por Platão e com eco em Aristóteles: "é melhor estar em desacordo e oposição com a maioria das pessoas do que, sendo um, estar em dissonância e contradição comigo próprio" (*Górgias*, 482 c).

Antes, porém, de passarmos a uma análise mais demorada destas duas sentenças, atenhamo-nos um pouco à questão da *doxa* e ao seu, por assim dizer, estatuto epistemológico: "Diz-se muitas vezes que, desde Platão, os gregos opõem a filosofia, como um *saber* que compreende também as ciências, à *opinião-doxa*, que eles remetem para os sofistas e os retóricos. Mas talvez, como já vimos, não se trate de uma oposição simples tão definida. Afinal como é que os filósofos possuiriam o saber, eles que não podem nem querem restaurar o saber dos sábios, e são apenas amigos? E como é que a opinião poderia ser completamente uma coisa ou um assunto dos sofistas e dos retóricos, uma vez que, como também já vimos, adquire um *valor-de-verdade*?

"Além do mais, parece que os gregos tinham da ciência uma opinião bastante clara, que não se confundia com a filosofia: era um conhecimento da causa, da definição, uma espécie, já, de função. Neste caso, todo o problema era: como se pode chegar às definições, a essas premissas do silogismo científico e lógico? Ora, era graças à dialéctica: uma busca que tendia, sobre um tema dado, a determinar, entre as opiniões, as mais *verosímeis* pela qualidade que manifestavam, as mais

sábias pelos sujeitos que as proferiam. Mesmo em Aristóteles, a dialéctica das opiniões era necessária para determinar as proposições científicas possíveis e, em Platão, a "opinião verdadeira" era o requisito do saber e das ciências. Já Parménides não colocava o saber e a opinião como duas vias disjuntivas. Democratas ou não, os gregos não opunham tanto o saber à opinião quanto se debatiam no campo das opiniões, e não se opunham uns aos outros, não rivalizavam uns com os outros no domínio da pura opinião. Ainda que os sofistas e os retóricos não pudessem alcançar o que havia de "verdadeiro" numa opinião, o que os filósofos lhes reprovavam não era o facto de se aterem à *doxa*, mas antes o facto de escolherem mal a qualidade a retirar das percepções e o sujeito genérico a extrair das afecções. A acusação era a de que quer uns quer outros permaneciam prisioneiros do vivido. Os filósofos acusavam os sofistas e os retóricos de se aterem a uma qualquer qualidade sensível, em relação a um homem individual, ou em relação ao género humano, ou em relação ao *nomos*, à lei da *polis*. Só que eles, os filósofos platónicos, tinham uma extraordinária resposta que lhes permitia, pensavam eles, seleccionar as opiniões, e assim distinguir as boas das más. *Era necessário escolher a qualidade que fosse como que a manifestação do Belo numa determinada situação vivida*, e tomar por sujeito genérico o Homem inspirado pelo Bem. Era necessário que as coisas se manifestassem no belo, e que os seus utentes se inspirassem no bem para que a opinião alcançasse o Verdadeiro. O belo na Natureza e o bem nos espíritos iriam definir a filosofia como função da vida variável. Assim, a filosofia grega é o momento do belo; o belo e o bem são as funções de que a opinião é o valor de verdade. A opinião é um valor de verdade das funções do belo e do bem. Era, portanto, necessário levar a percepção até à beleza do percepcionado e a afecção até à experiência do bem para chegar à opinião verdadeira.: esta não seria já a opinião instável e arbitrária, em suma, a opinião dos sofistas e dos retóricos, mas uma *opinião originária*, uma *proto-opinião* que nos devolveria à pátria esquecida do conceito. Onde, pelo contrário, o sensível se apresentasse sem beleza – e como poderia na verdade apresentar-se o sensível com beleza? -, e o espírito sem bem, entregue ao simples prazer, a própria opinião permaneceria sofística e retórica, em suma, falsa. No entanto, esta procura apaixonada da opinião verdadeira levará os platónicos a uma aporia, precisamente aquela que se exprime no, talvez, mais espantoso diálogo, o *Teeteto*. é necessário que o saber seja transcendente, que se acrescente à opinião e se distinga dela para a tornar verdadeira, mas é necessário que ele seja imanente para que ela seja verdadeira como opinião. Podemos então dizer que a filosofia grega permanece ainda ligada a essa velha Sabedoria pronta a manifestar a sua transcendência, ainda que da transcendência só tenha a amizade, a afecção. é necessária a imanência, mas que ela seja imanente a algo de transcendente, a idealidade. Ora, o belo e o bem não cessam de nos remeter para a transcendência. é como se a opinião verdadeira reclamasse ainda um saber que ela, no entanto, destituiu" (*O que é a filosofia?*, pp. 131-132).

Podemos, então, dizer que esta ruptura entre a filosofia e a retórica caracteriza o que se passou no tempo de Platão. Para Sócrates só vale a pena falar quando se procura dizer a verdade. Ao invés, nos Sofistas, assistimos a uma teoria e a uma prática do discurso que é essencialmente estratégica: os homens constróem os seus discursos e argúem não para chegar à verdade, mas para vencer. é um efectivo jogo, com consequências: quem perderá, quem vencerá? é por isso que a luta entre Sócrates e os sofistas é muito importante. E se para os sofistas falar, discutir, arguir é procurar chegar à vitória, não importa a que preço – às vezes à custa das armadilhas mais grosseiras, mas eficazes -, é porque para eles a prática do discurso é indissociável do exercício do poder. Este ponto é decisivo: falar é exercer um poder, é arriscar o seu poder, falar é arriscar na vitória ou tudo perder.

Há aqui uma coisa interessante: é que no socratismo e no platonismo falar deixa de ser um exercício de um poder para se transformar num exercício da memória. E esta passagem do poder à memória é algo de muito importante. Há ainda outra coisa igualmente importante que é o facto de os sofistas entenderem o *logos*, o discurso, como qualquer coisa que possui uma existência material. Isto significa que nos jogos sofísticos, a partir do momento em que uma coisa é dita, é dita. Quer dizer, fica dita. No jogo entre os sofistas discute-se mais ou menos assim: "-Tu disseste isto. E porque o disseste ficas preso ao que disseste pelo simples facto de o teres dito. Não podes fugir, libertar-te, do que disseste." E isto acontece, não por causa de um princípio de contradição – com o qual, de resto, os sofistas se preocupavam muito pouco -, mas, de uma certa maneira, porque aquilo que cada um disse, fica dito, materialmente. Aquele que o disse, disse-o materialmente, e já não pode fazer nada.

A propósito desta materialidade: foram os sofistas os primeiros a perguntar: "Será que quando eu digo a palavra carro, o carro passa efectivamente na minha boca?" Porque se um carro não pode passar através da minha boca, então é porque eu não posso pronunciar a palavra carro. Enfim, foram os sofistas os primeiros a jogar com esta dupla materialidade: aquela de que falamos, e a da própria palavra. De resto, para eles, o *logos* era ao mesmo tempo um acontecimento e um acontecimento irreversível, logo que a batalha tivesse começado e os dados houvessem sido lançados. Se a frase tinha sido dita, tinha sido dita. No fundo, temos aqui a grande oposição entre o filósofo-orador e o pensador-decisor que é o conflito entre a filosofia e a retórica.

No nosso tempo, e numa disciplina como a nossa, o problema está em saber como é que esta reintrodução da retórica, do orador, da luta do discurso no campo de análise pode ser avaliada: não para fazermos, à maneira dos linguistas, uma análise sistemática dos procedimentos retóricos ou dos tropos, mas para estudar o discurso, mesmo e sobretudo o discurso de verdade, como performatividade retórica, maneiras de vencer, de produzir acontecimentos, de produzir decisões, de

produzir batalhas, de alcançar vitórias. Para, se assim podemos dizê-lo, "retoricizar" a filosofia.

Voltando às duas sentenças atrás referidas (*gnôthi sauthon*, "Conhece-te a ti mesmo" e "é melhor estar em desacordo e oposição com a maioria das pessoas do que, sendo um, estar em dissonância e contradição comigo próprio"), podemos dizer que na compreensão socrática o conhece-te a ti mesmo délfico significava o seguinte: apenas ao conhecer o que me aparece – só a mim, e que, como tal, permanece sempre relacionado com a minha existência concreta – eu poderei algum dia compreender a verdade. Isto significa que, a verdade absoluta, que seria a mesma para todos os homens, e que, por conseguinte, não se relacionaria com a existência de cada homem, dela sendo independente, não pode existir para os mortais. Por conseguinte, o importante, para os mortais, é tornar a *doxa* verdadeira, é ver em cada *doxa* a verdade, e falar de maneira tal que a verdade da opinião de um homem se revele, a si e aos outros.

à sua maneira, sempre ambígua, o oráculo de Delfos celebrou Sócrates como o mais sábio de todos os homens por ter aceite as limitações da verdade para os mortais, limitações dadas pelas *dokein*, pelas aparências, e por ter descoberto ao mesmo tempo – coincidindo, ao que parece, aqui, aparentemente, com os sofistas – que a *doxa* não era nem ilusão subjectiva nem distorção arbitrária, mas, ao invés, era aquilo a que a verdade invariável e materialmente aderia.

Se a quinta-essência do ensinamento dos sofistas consistia no *dya logoi*, na insistência de que se pode falar sempre sobre cada questão de duas maneiras diferentes, com dois argumentos distintos, então Sócrates era o maior e o mais refinado dos Sofistas – uma vez que ele pensava que havia, ou deveria haver, tantos *logoi* diferentes quantos os homens existentes, e que todos esses *logoi* juntos formam o mundo humano, já que os homens vivem juntos no modo de falar. é de resto esse o retrato que dele e da sua escola nos dá admiravelmente Aristófanes na sua comédia *As Nuvens*. Um retrato, diga-se, em que os "filósofos profissionais" não ousam pegar.

Para Sócrates, o principal critério para o homem que diz a sua própria *doxa* com verdade é "que esteja de acordo consigo mesmo" – que ele não se contradiga e não diga coisas contraditórias, que é o que a maioria das pessoas faz, e, no entanto, o que cada um de nós, de certa forma, tem medo de fazer.

Este medo arcaico da contradição parece proceder do facto de que cada um de nós, "sendo um", poder ao mesmo tempo falar consigo mesmo *como se* fosse dois. Porque sou sempre e já "*dois-em-um*", pelo menos quando tento pensar, posso ter a experiência de que um amigo, para usar a definição de Aristóteles, é como um "outro eu" (*heteros gar autos ho philos estin*). Só alguém que tenha tido a experiência de falar consigo mesmo é então capaz de ser amigo, de adquirir um outro eu. Embora, a menos que se seja completamente idiota – o que não é de

todo o caso dos filósofos, que são gente muito inteligente! -, qualquer um possua esta faculdade. E embora um tal “embora” seja, no caso, politicamente decisivo.

A condição é a de que esse alguém esteja de comum acordo consigo mesmo, porque alguém que se contradiz, na perspectiva de Sócrates, não é digno de confiança. A faculdade da fala e a pluralidade humana correspondem-se, não só porque usamos as palavras para comunicarmos com aqueles com quem estamos no mundo, mas também porque, como sugere Aristóteles, vivo junto comigo mesmo (*ética a Nicómaco,* 11666 a 10-15 e 1170 b 5-10).

Há a hipótese, não de todo despicienda, de o constituinte axioma da contradição, com o qual Aristóteles fundou a lógica ocidental, poder remontar a essa descoberta fundamental de Sócrates. A ideia de Sócrates é mais ou menos esta: já que eu sou um, não irei contradizer-me. Mas posso contradizer-me porque em pensamento sou *dois-em-um*; logo, não vivo apenas com os outros, enquanto um, mas também comigo mesmo.

Uma vez mais, o medo da contradição é o medo que eu tenho de me fragmentar, de não continuar a ser um, ou de poder deixar de ser um, e é esta a razão pela qual o axioma da contradição se pôde tornar a regra fundamental do pensamento. E é também este o motivo pelo qual a pluralidade dos homens jamais pode ser abolida, porque, ainda que só eu exista, a partir do momento em que me entrego ao pensar, passo a ser *dois-em-um*. é, portanto, por isso, que a saída do filósofo da pluralidade é sempre uma ilusão, uma vez que ainda que eu tivesse que viver inteiramente sozinho, estando vivo, viveria sempre sob a condição da pluralidade. Não tenho, então, outro remédio que não o de me suportar, e não há lugar em que o *eu-comigo-mesmo* se mostre mais claramente do que no pensamento puro, que é sempre, de uma maneira ou de outra, um diálogo entre os dois que eu sou. Por isso, o filósofo que, procurando escapar à condição humana da pluralidade, fugisse para um solidão total, entregar-se-ia, de uma forma ainda mais radical do que qualquer outra criatura, a essa pluralidade inerente a todo e qualquer ser humano, porque o filósofo é aquele que *pensa por antonomásia*.

Vejamos agora, por momentos, o modo sublime como Fernando Pessoa formula esta questão para o seu desígnio de uma fundamentação filosófica da heteronímia e tentemos retirar dela os ensinamentos para o nosso propósito de descrever as consequências éticas do viver em comum. Nos seus *Textos Filosóficos* Pessoa desenvolve longamente a ideia de que “a pura identidade e a pura relação são a mesma coisa, isto é, que a Identidade é a mesma coisa que a Distinção”. Ou ainda, que “para se sentir puramente si-próprio, cada ente tem que sentir-se todos os outros, e absolutamente consubstanciado com todos os outros”. Ideia fundamental, porque Fernando Pessoa vai fazer dela o ponto de partida da afirmação da diferença no interior de si próprio, como condição da possibilidade da relação com outrem, e, portanto do devir-outro. Eis um excerto significativo: “Ora isto não pode implicar fusão (de qualquer espécie) com os outros, pois assim o ente não

se sentiria a si próprio; sentir-se-á não-si próprio, e não si próprio-outros. Para não deixar de ser si-próprio, tem que continuar a ser distinto dos outros. Como, porém, nessa altura do relacionar-se, os outros são outros-ele, para ser distinto dos outros, ele tem que ser distinto dos outros-ele. Ser distinto dos outros-ele só pode dar-se sendo ele distinto de si mesmo".

A originalidade de este texto – que se inicia com o postulado: "Um ente, ou eu, qualquer existe essencialmente porque se sente e sente-se porque se sente distinto de outro ou de outros", consubstancia-se inteiramente no facto de Fernando Pessoa pretender *fundar* a Identidade na Diferença (ou "Distinção"), identidade que não é, à maneira spinozista, um atributo da substância, mas da *relação*, enquanto pura relação de diferença ou distinção de si próprio. Diz-nos Fernando Pessoa: "Ora relação implica distinção. Temos, pois que a Relação Pura puramente distinta de si-mesma será uma pura distinção puramente distinta de si-mesma. A distinção pura, porém, é já, por o que é, puramente distinta, visto que é a distinção pura. Por isso a Relação Pura, só por ser a Relação Pura, é pura distinção. Mas se é por isso que é pura distinção, segue que é pura distinção por ser puramente aquilo que é (que é Relação Pura)".

Em suma, se eu sou Pura Relação e, por isso, puramente distinto de mim próprio, é porque sou puramente eu próprio (identidade) enquanto relação. é a identidade da relação de distinção de si próprio (condicionando a segunda a primeira) que funda a identidade entre a Identidade e Distinção, já que a Identidade é também relação: "Um ente qualquer é, pois, *essencialmente*, identidade que é distinção". A estrutura de duplicação em abismo (da identidade da diferença e da diferença da identidade) permite a sua identificação; mas esta identificação só é, evidentemente, possível, porque a *relação* é primeira perante a *identidade* substancial.

Para o nosso propósito, importa reter duas ideias centrais: 1) A identidade do sujeito define-se como diferença de si a si. Mas não significa cisão ou divisão que aliene o sujeito, já que é condição de possibilidade da sua "completude" e da sua identidade (o texto diz: "Sentir-se ou ser o mais completamente si próprio relacionando-se o mais possível com os outros"); 2) Esta diferença ou relação de si a si é aquilo que permite a relação com os outros. Portanto, para poder ser dois, é preciso *produzir* uma distância interna de si a si, de tal modo que o sujeito (do devir-outro) deixe de ser definido como "eu", passando a ser diferença, relação, intervalo de si a si. O problema, para Sócrates, é que esta produção de uma distância e de uma diferença de si a si não seja contraditória com o princípio da identidade, ou seja, como é que a diferença pode ser idêntica sem ser contraditória?

Mediado por Pessoa, o que Sócrates parece que procura dizer-nos é afinal que aquele que vive junto com os outros começa por viver junto a si mesmo. Afinal de contas, o ensinamento de Sócrates significava uma coisa muito simples: só aquele que sabe viver consigo mesmo está apto a viver com os outros. Para ele, o eu é a

única pessoa de quem nos não podemos separar, que não podemos deixar e com a qual estamos fundidos. Donde o sentido da sua célebre deixa no *Górgias* :"é muito melhor estar em desacordo e oposição com a maioria das pessoas, do que estar em desacordo e em contradição comigo próprio".

Por conseguinte, podemos afirmar que a ética, não menos que a Lógica, tem a sua origem nesta afirmação, uma vez que a consciência, no seu sentido mais geral e literal, também se baseia no facto de eu poder estar de acordo ou em desacordo comigo mesmo; e isto significa que não só apareço e me dou a ver aos outros, como também apareço e me dou a ver a mim próprio. A expressão *exame de consciência* não significa mais do que isto. E a expressão *má consciência* significa que, mais do que arrependido, eu estou em desacordo comigo mesmo. Quer dizer que Sócrates procurou introduzir este problema da consciência, do diálogo silencioso que cada um trava consigo mesmo, no domínio do público e do político. E que não foi bem sucedido.

Ora, num contexto puramente secular, sem a fé num deus que tudo sabe e que de tudo cuida, cuja derradeira palavra se espera que ele venha a emitir num julgamento final sobre a vida na terra, este problema parece ser decisivo. Trata-se, portanto, de saber se é possível existir a consciência numa sociedade secular e se ela pode desempenhar um papel na política secular. E trata-se também de averiguar se a moralidade enquanto tal tem ou não uma realidade terrena.

Ora, para Sócrates, cada um de nós deve ser tal como gostaria de aparecer aos outros, ou seja, e numa paráfrase da suas próprias palavras, "dá-te a ver e aparece a ti próprio, tal como gostarias de te dar a ver e aparecer quando visto pelos outros". Quer isto dizer que, como, mesmo quando estamos sós, não estamos inteiramente sós, podemos e devemos dar testemunho da nossa própria realidade. Ou, falando numa maior proximidade à moral de Sócrates, a razão por que não devemos matar, mesmo que o possamos fazer não sendo vistos por ninguém, é que não queremos de modo algum viver na companhia de um assassino; na nossa (im)-própria companhia. Ao cometer um assassínio entregar-nos-íamos à companhia de um assassino enquanto vivêssemos. Isto confirma a ideia de que os homens não só existem no plural – como, de resto, todas as criaturas ou seres terrenos -, mas que trazem em si mesmos uma marca dessa pluralidade. Só que o eu que me acompanha no *estar-só* nunca pode, no entanto, assumir a mesma diferença ou forma definida e única que todas as pessoas têm para mim; pelo contrário, esse eu permanece sempre mutável, ambíguo e nunca completamente definido. Ora, é justamente sob a forma dessa mutabilidade, dessa metamorfose, desse devir-outro que esse eu representa para mim enquanto estou só, que eu posso conceber todos os homens e mesmo fazer uma ideia do que possa ser a humanidade em geral. Assim, o que eu espero que seja feito pelas outras pessoas é, em grande parte, determinado pelas possibilidades de metamorfose do eu com quem vivo: *Je est un autre*, como modernamente disse Rimbaud.

Por outras palavras, um assassino não está apenas condenado à companhia permanente do seu próprio eu homicida. Pior do que isso, para o domínio público e político, ele poderá passar a ver todas as outras pessoas a partir da imagem da sua acção. Viverá num mundo de assassinos potenciais. O que talvez até nem seja mentira! Embora não seja, certamente, desejável. O problema, para Sócrates, nem seria tanto o eventual relevo político do seu acto isolado, mas a *doxa,* a sua própria opinião; o modo como o mundo se abre para ele, o modo como o mundo lhe aparece.

à identidade ente o discurso e o pensamento que, juntos, constituem aquilo a que se costuma chamar *logos*, e que é precisamente o pressuposto do axioma da não-contradição presente no "é muito melhor estar em desacordo e oposição com a maioria das pessoas, do que, sendo um, estar em desacordo e em contradição comigo próprio", Sócrates acrescentou o diálogo de mim comigo mesmo como a condição primeira do pensamento, uma das características mais importantes da cultura grega. Ora, a relevância política desta descoberta ou formulação socrática do problema da consciência, reside na sua afirmação e convicção de que a solidão, que antes e depois de Sócrates era tida como prerrogativa e *habitus* profissional exclusivo do filósofo, e naturalmente vista pela *polis* como suspeita de ser anti-política, é, pelo contrário, a condição necessária para o bom funcionamento da *polis*, uma garantia melhor do que as regras de comportamento impostas pelas leis e pelo medo do castigo.

Deste modo, podemos compreender a tese de alguns que afirmam que a primeira preocupação das organizações totalitárias de massas – das quais, porventura, não podemos excluir algumas das formas modernas da democracia – é eliminar toda e qualquer possibilidade de estar só. Porque, ao não existir qualquer garantia de uma mínima possibilidade de cada um poder estar só consigo mesmo, não são apenas as formas seculares, mas também todas as formas religiosas de consciência que são abolidas. Veja-se os destinatários dos programas de televisão, das novas seitas religiosas, de cartomantes, astrólogos e quejandos: "Para si, que está só e tem problemas, temos uma palavra amiga". A solidão é inimiga do comércio, meus amigos! Por isso, "não negue, à partida, uma ciência que não conhece".

Recapitulando, podemos, então, dizer que este eterno conflito entre a filosofia e a política nasce e tem o seu momento mais determinante no julgamento e condenação à morte de Sócrates; assim como o antagonismo entre a verdade e a opinião, o antagonismo entre a comunicação sob a forma de "diálogo" enquanto discurso apropriado à verdade filosófica, e a comunicação sob a forma da "retórica", através do qual o demagogo, como o diríamos hoje, persuade a multidão. De maneira que em Platão a verdade está para a filosofia e para o pensamento tal como a opinião está para a política ou retórica e para a acção.

No *Teeteto (155 d),* que é um diálogo sobre a diferença entre *episteme* (co-

nhecimento) e *doxa* (opinião), Platão define assim a origem da filosofia: " (...) do que o filósofo mais sofre é do espanto, pois não há outro início para a filosofia senão o espanto...". Ora, *thaumadzein*, o espanto diante daquilo que é tal como é, é um *pathos*, quer isto dizer, algo que se sente e sofre e que, enquanto tal, é muito diferente da *doxadzein*, da formação de uma opinião sobre alguma coisa. O espanto que o homem experimenta ou que o acomete não pode ser descrito em palavras, por ser pouco geral para palavras. Platão deve tê-lo enfrentado pele primeira vez naqueles estados traumáticos relatados, quando Sócrates, como que arrebatado por um êxtase, caía, de súbito, na imobilidade total, apenas olhando fixamente, sem ver nem ouvir nada.

Tornou-se, portanto, um axioma, tanto para Platão quanto para Aristóteles, que esse espanto é o começo da filosofia. E a diferença entre os filósofos, que são poucos, e a multidão, não consiste de modo algum, em a maioria nada saber desse *pathos* do espanto, mas, muito pelo contrário, em ela se recusar a experimentá-lo. Essa recusa expressa-se em *doxadzein*, na formação de opiniões a respeito de questões sobre as quais o homem não pode ter opiniões, pela simples razão de os padrões habituais do senso comum não encontrarem aí aplicação. Dito de outra forma, *doxa* pôde tornar-se o oposto de verdade porque *doxadzein* é na verdade o oposto de *thaumadzein*.

Como o *pathos* do espanto não é, como acabámos de ver, estranho aos homens, sendo, ao invés, uma das características mais genéricas da condição humana, e como, para a multidão, a saída para este estado é formar opiniões em casos em que estas se mostram inadequadas, o filósofo, inevitavelmente, acabará por entrar em conflito com tais opiniões, mostrando-se intolerante para com elas. E, uma vez que a sua própria experiência de mudez, que decorre naturalmente da estupefacção que se segue ao espanto ou que lhe é concomitante, se expressa apenas no levantamento de perguntas para as quais não se encontram respostas, sucede que, aquando do seu regresso ao domínio político, ele se veja numa situação de inexorável desvantagem: é o único que não sabe, o único que não possui uma *doxa* distinta e claramente definida para competir com as outras opiniões, sobre cuja verdade ou inverdade o senso comum quer decidir, isto é, com aquele sexto ou sétimo sentido que não só todos nós temos, mas que nos ajusta a um mundo comum, tornando-o assim possível. Se o filósofo começa a falar dentro do senso comum, a que também pertencem os nossos juízos e preconceitos comummente aceites, o mais certo é que ele seja tentado a falar em termos de *non-sense* ou – para usarmos uma célebre frase de Hegel – a "virar o senso comum de cabeça para baixo". Se, pelo contrário, procura comunicar a sua verdade à multidão, o inevitável resultado será o de ver essa mesma verdade desaparecer na diversidade dos pontos de vista que, para ele, são ilusões. No entanto, o filósofo também só pode formar opiniões – também ele chega à sua própria *doxa*. Distingue-se, apesar disso, dos seus concidadãos, não por possuir alguma verdade especial da qual

a multidão esteja excluída, mas por permanecer sempre disposto à experiência do *pathos* do espanto e, por conseguinte, a evitar o dogmatismo dos que se limitam a ter as suas meras opiniões. Foi, aliás, para combater esse dogmatismo de *doxadzein* que Platão se propôs prolongar indefinidamente esse espanto mudo que existe no início e no fim da filosofia. E foi também com esse gesto obstinado que Platão assinou a sentença de morte da filosofia, no sentido de ela não poder já oferecer qualquer tipo de serventia à política e à vida activa. Justamente, aquilo que permite distinguir a filosofia política tradicional – que tende a derivar o lado político da vida humana da necessidade que constrange o animal homem a viver em comum com os outros, em vez de o fundar na capacidade de agir -, do pensamento político contemporâneo, é o facto de este último reconhecer que os assuntos humanos apresentam autênticos problemas filosóficos. De facto, ninguém acredita hoje que tudo o que precisamos são "homens sábios", nem que o "desvario do mundo" seja a única coisa que podemos inferir dos acontecimentos políticos.

Como é do conhecimento geral, alguns dos diálogos de Platão são apelidados de aporéticos. Ora, *aporia*, literalmente, significa beco sem saída. Em sentido restrito, entende-se sempre como uma proposição sem saída lógica, como uma dificuldade lógica insuperável. Isto para dizermos que a busca da verdade na *doxa*, tal como é ilustrada nas conversas de Sócrates com os seus interlocutores, pode levar por vezes ao resultado catastrófico da sua completa destruição. Pelo que historicamente sabemos da enorme influência de Sócrates nos seus discípulos, é óbvio que muitos dos seus ouvintes hão-de ter ido embora, não com uma opinião mais verdadeira, mas sem qualquer espécie de opinião. O facto de muitos dos diálogos de Platão serem inconclusivos também pode ser visto a esta luz: destróem-se todas as opiniões, mas nenhuma verdade vem ocupar o lugar daquelas.

De maneira muito esquemática, podemos dizer que quase todos os diálogos de Platão seguem a seguinte metodologia: há uma combinação da pergunta "o que é isto ou aquilo ou aqueloutro?" – que dá origem a uma série de definições – com o *elenchos* – a técnica refutativa – mais a *epagôgê* – a indução socrática – usada como forma de incorporar a informação aduzida por meio de exemplos e comparações. São, portanto, as perguntas de Sócrates que comandam o encadeamento de conversas que constituem o "diálogo" socrático típico. Note-se que ao longo de qualquer diálogo aparecerão sempre inúmeras perguntas. No entanto, devemos sempre distingui-las das questões iniciais, que são sempre redutíveis a dois tipos muito gerais: "O que é x?" e "x é y?". Por exemplo: "O que é a *aretê*?" e "A *aretê* é ensinável *ou* nasce-se com ela?" (*Ménon)*.

Em várias passagens – particularmente em *Ménon (71 b)* – Sócrates insiste na primeira, sublinhando que "enquanto não se souber o que uma coisa é, não se poderá saber que qualidade ou qualidades lhe podem ser atribuídas". Na sua aparente simplicidade, a pergunta "O que é?" consente os mais variados tipos de respostas. Por essa razão, Sócrates, sem renunciar à formulação que aponta

para um objecto evidente, irá acrescentando exigências a que a resposta deverá obedecer. O essencial destas exigências está em elas recusarem toda a espécie de exemplificação e particularização, para visarem a própria realidade imutável e igual a si própria, pela qual são denominadas todas as suas instâncias. Essa realidade é designada por Platão como uma forma <*Eidos*> e é significativo e não ocasional que a maior parte das ambiguidades que se encontram nos diálogos platónicos resulte da circunstancia de Sócrates ter sempre uma *Forma* como alvo da sua pergunta, enquanto o interlocutor tarda em compreender que as respostas não devem contemplar casos particulares. Esta lição – onde se faz notar toda a manha e a célebre ironia de Sócrates – é penosamente aprendida nas refutações que imediatamente se seguem a cada definição. A técnica refutativa de Sócrates, consiste na obtenção do assentimento dos seus interlocutores a proposições directa ou indirectamente incompatíveis com cada definição, ou seja, à primeira resposta apresentada à pergunta "O que é?". Esta técnica refutativa, a que se chama *elenchos*, procede, pois, pela dedução de proposições derivadas da inicial, não directamente, mas através de exemplos introduzidos por Sócrates, sempre com a aquiescência do interlocutor do momento. A refutação termina quando este é confrontado com duas declarações contraditórias a que teve de anuir. Consequentemente, a aporia emerge, então, do reconhecimento da insuficiência da resposta inicial e da consciência da impossibilidade de uma outra que sobreviva à refutação. Por último, resta dizer que cabe às induções socráticas a função de incluir ou acrescentar informação nova, agregada por meio dos exemplos aceites por ambas as partes. é de salientar, porém, que, para além da sua finalidade puramente destrutiva, a *epagôgê* obedece a um desígnio construtivo, uma vez que, embora as definições nunca se atinjam por generalização, a partir de casos particulares, cada novo *logos* engloba e supera as exigências que serviram para refutar o anterior.

Uma última palavra quanto à célebre ironia do grande parteiro de almas. De certa maneira, a ironia socrática é uma forma de nomear o inomeável, reconhecendo a ténue fronteira entre a ignorância "filosófica", a douta ignorância, aquela que sabe que não sabe e aquela que, aparentando saber, pelo contrário impede a sabedoria. No limite, talvez seja uma forma de suspensão da diferença que separa o filósofo de todos os seus interlocutores e que é a condição da sua busca e da sua vida. A profundidade desta posição permite, contudo, muitos matizes, indo desde a desvalorização da sabedoria humana até a uma hipócrita e insincera estratégia de exaltação do saber dos interlocutores. Por essa razão é exacta e inexacta a repetida asserção de Sócrates de, na verdade, não conhecer as respostas para as perguntas que faz. é exacta na medida em que sabe não ser capaz de apresentar um *logos*, um argumento irrefutável; é inexacta, no sentido em que a prática do filosofar será garantia suficiente de sempre se visar a sabedoria e, assim, adiar indefinidamente a aporia.

Podemos dizer que Sócrates possuía um gosto mórbido e uma inclinação quase

perversa para os jogos da refutação. Como ele gostava de refutar! Uma vez que a protecção do homem do perigo de se ver destruído pelo mal que é a ignorância é a única finalidade do pensamento enquanto inquérito sobre as suas próprias condições, Sócrates justifica assim a, podemos chamá-la, sua tara: "Enganas-te", diz ele no *Cármides* (166 d) a um interlocutor, "se pensas que te refuto por outra razão que não seja a de me examinar a mim próprio, por temer deixar escapar qualquer coisa que julgue saber, sem o saber". Eis o motivo que leva Sócrates a lançar mão de tudo para expor a futilidade das pretensões humanas à sabedoria. Mas, mal o interlocutor dê sinais de querer desistir, reconhecendo a enorme dificuldade da tarefa que no início lhe parecera tão simples, ei-lo, ao nosso herói, que, em vista da *forma*, sugere pistas, revela sonhos ou segue inspirações divinas. E, se apesar de tudo, o impasse é o saldo invariável do seu esforço, é porque, muito provavelmente, é o seu interlocutor que se mostra incapaz de avançar mais nesse terreno. Um diabo, este nosso dialéctico!

Ora, vimos há pouco que, por mais que Sócrates reclamasse para si próprio a "esterilidade" – e essa era a condição que lhe permitia chamar-se a si mesmo parteiro de almas -, por mais que admitisse que não tinha sobre um determinado assunto uma *doxa* formada, o que é certo é que essa falta de *doxa* era o requisito para a busca da verdade. Por isso, por mais que possa ser de facto assim, Sócrates, apesar de protestar sempre e de dizer que não possuía nenhuma verdade que pudesse ser ensinada, aparecia, não obstante, como um perito na verdade. De maneira que o abismo entre verdade e opinião – abismo que o próprio julgamento e condenação à morte do filósofo tão bem encena, ou não fosse Platão um grande dramaturgo -, que daí para a frente viria a separar o filósofo de todos os outros homens, mormente do político, que ao pensamento prefere a acção, está já incubado nesse célebre *cidadão* de Atenas.

Por outras palavras, o conflito entre filosofia e política, entre o filósofo e a *polis*, irrompeu não porque Sócrates quisesse desempenhar um papel político na vida da cidade, mas porque queria tornar a filosofia relevante para a *polis.* é claro que o conflito terminou com uma derrota para a filosofia, honrosa, é certo, mas uma clara derrota. O progressivo afastamento do filósofo da vida da *polis* e a condição subsequente da filosofia enquanto um saber que se quer definitivamente fora dos assuntos humanos, a-político, teve, para a nossa tradição ocidental, o efeito imediato de separar o homem de pensamento do homem de acção, para o dizer de forma mais erudita, a *vida contemplativa* da *vida activa.* De modo que toda a filosofia política – e a reabilitação académico-disciplinar da Retórica depois de um longo período de esquecimento, pode, justamente, ser vista como um efeito da identidade moderna entre o pensamento e a acção com o subsequente "retorno do político" e a valorização da performatividade retórica da linguagem – parece, à primeira vista, enfrentar a seguinte alternativa: ou interpretar a experiência filosófica com categorias cuja origem se deve à esfera dos assuntos humanos (à

política), ou, pelo contrário, reivindicar prioridade para a experiência filosófica e julgar toda a política à sua luz. Ora, a nosso ver, a pertinência do estudo da Retórica num tempo como o nosso deve apontar claramente para o primeiro termo da alternativa.